

フロイトの二つの倫理：社会哲学としてのリビド一理論

著者	西 欣也
雑誌名	甲南大學紀要.文学編
巻	160
ページ	17-26
発行年	2010-03-30
URL	http://doi.org/10.14990/00001001

フロイトの二つの倫理

——社会哲学としてのリビドー理論——

1

誰だって一人一人を見るなら、まずまず利口で筋が通っている。
みんなでそろっているときは、それがすぐに阿呆者になる。(シラー)

いったいに辛辣な風刺への嗜好は常識的な判断に対する確固とした信頼のうえに成立つのであって、フロイトの場合も例にもれるものではない。「すべての人間は兄弟となる」と高らかに人類愛を歌い上げたシラーよりも、諧謔に満ちた厭世的なシラーがいつも彼の記憶に留まったものらしく、晩年のフロイトは、世の中は「食欲と愛」のメカニズムで支えられているというシラーの章句によってその欲動理論の最初の手掛かりを与えられたと回顧している。⁽¹⁾ やがてナルシズムを中核に据えた理論段階に至り、彼の記憶の底から呼び起こされるシラーもまた、陰気で没理想だ。ルボンが『群集心理学』の中で主張した、集団形成の持つ否定的な作用に観察を集中しつつ、フロイトは例によって文学的な例証としてあの二行詩を参照しているのである。⁽²⁾ その考えるところによれば、集団化されたたんに人間は節度を失って感情を激化させ、暗示にかかりやすくなり、他人に同調してしまう。集団は持続的な意志も、批判的能力も持たない。組織の中で個人の精神生活がこうむる影響は、子供や原始人、催眠術にかかった人、そして神経症患者と類似した、知力の著しい低下によって特徴づけられる。フロイトは、自律した個人の「健全な」理性を、

集団化によって病んだ意識状態に對置し、へ正常な個人の判断を優位に位置づけているわけであるが、その背後には、原始群族に見られるような「人類の精神的発達」の途上で集団心理から個人心理へ至る「進歩」が生じるといった彼の確信があるのだ。だがそこには、個人を「阿呆者」にしてしまう集団化とは別の次元での社会性が前提されている。フロイト自身がこの論文の冒頭で断っているように、「個人とその両親、兄弟姉妹、愛の対象、教師、医師との関係、つまりこれまで特に精神分析的研究の対象となった関係はすべて社会現象と見なしてよい」⁽³⁾ のである以上、個々人の「へ正常な」倫理そのものが、個体と社会の接触なしには成立し得ないのだから。

つまりフロイトはここで、彼が群衆（*Masses*＝大衆）と呼ぶ集団単位と、こうした意味における言わば本源的な社会性とを暗黙のうちに区別している。一方に、信頼すべき良心を成立させるべく個人の「へ正常な」発達において内面化される社会性があり、他方にはそれを狂わせ退行的な症状をひき起こすような、不特定多数の成員からなる群衆としての社会性がある。人は、前者の安定したスタンダードを疑うことがないかぎりにおいて、後者の異常さを科学的に明るみに出すことに成功する。関係の機能不全を指摘し、そのいびつさを問題としうるためには、より基本的な社会関係のモデルが有効に機能していなくてはならないのである。

健全な社会化と、そこからの偏向としての群衆化（＝大衆化）とのこのようなコントラストは、精神分析理論を批判的な仕方で社会科学に接続しようとする場合に常に必須となる視座を提供してきた。意識の領域と政治的状況分析との批判的結合

西 欣 也

を目論んで影響力を持った思潮として最も重要なのは、新フロイト派による精神分析学と社会学・政治学・文化人類学等との連携であろう。一九三〇年代のアメリカにおいて興隆したこのグループは、フロイト左派とも呼ばれ、サリヴァン、フロム、ホルナイらの関係論的な見方と文化論的なアプローチを特徴としている。「左派」という名称が示すように、彼らは二〇世紀前半に人類が経験したファシズムやナチヨナリズムの問題に対して、また同じく二〇世紀の後半に明瞭に出現した大衆消費文化に対して、進歩的でリベラルな問題関心を持ち、その立場から個人と社会の関係解明を遂行した。言うまでもなく、ここでは健全な個人と退行した群衆との対比が道徳的規範の基調として明瞭に機能している。⁽⁴⁾

フロイト自身の理論展開においてこの対比が最も鮮明に前景化するのは『ある幻想の未来』（一九二七年）においてである。ちょうど個人が神経症から回復するうちに、人類は宗教的信仰から回復されるはずであると述べるそこでのフロイトは、既成の宗教や道徳に根ざした倫理の根底に作用する非合理的な欲望の働きを科学的客観性の名において暴き出す、批判的な啓蒙主義者としての面目を最大限に発揮している。⁽⁵⁾そこに我々が認めるのは、人間の文化的生活の非合理性を暴き出すサティリックな賢者の倫理である。

ところが我々は、別の著作群において、こうしたラディカルな啓蒙主義者としてのフロイトとは異質な、もう一人のフロイトに出会うことになる。一九二〇年の『快感原則の彼岸』において『死の欲動』なる概念を導入してから後、『文化への不満』（一九三〇年）につながる何本かの論考にあっては、社会集団と個人の関係に関する彼の考え方は、上述のものとはある意味で逆である。「健全」なはずの主体の倫理性の中心に、集団生活の基礎を危機にさらすような破壊的な衝動が前提されているからである。そこでは「一人一人」の個人が十分に「阿呆」な振る舞いをする恐れがある一方で、人間が「みんなでそろって」共同生活の中で培ってきた文明の側に、その矯正のための虚しい望みが託されているように見受けられるのだ。

むしろ、この展開をフロイト理論の実質的な転換点と見なすべきか否かについては、十分慎重に考慮される必要があるだろう。この変容過程を綿密にたどった考察のなかで、ジョン・ダイは、『精神分析入門』（一九三三年）に至ってもなお、フロ

イトが楽観的な科学観を維持していたことに注意を促し、彼自身が新たな構想のペシミズムを好まなかったことを示唆している。⁽⁶⁾だが、科学の客観性に立脚した批判的かつ進歩主義的な倫理の持ち主としてのフロイトと、良心や理性のはたきそのもののうちに集団生活の安定を害するような傾向を見出すフロイトとの関係性は、きわめて興味深いものだ。前者が、自らの立場の客観性を疑われないがゆえに容赦なく人間の愚かさを明るみに出す賢者の論理であるとするならば、後者は思考する理性や道徳規範そのものの判断の土台をも頼みとできないという意味で、パフォーマティヴに愚者の弱さを引き受けた倫理であるとも言える。なるほどフロイト自身が後者の両義性の前に尻込みしているように感じられたとしても、もつともなことであるかもしれない。しかしこの考察の次元を導入したことで、フロイトの精神分析理論は、他のほとんどの心理学が敢えて論じることのない、社会的存在としての人間の孕む根本的な矛盾に対して哲人的な態度で挑むこととなったのではなからうか。思想的に振り返ってみれば、新フロイト派に代表される「左派」理論の伝統の大部分は、その大部分がこの展開以前の枠内に踏みとどまったのに対して、一九六〇年代以降（とりわけパリ・フロイト学派による精神分析）の理論は、逆に易々とこの枠を超えて、健全な理性という前提を掘り崩すような移行のプロセスをたどったように見える。⁽⁷⁾だが当のフロイト自身がそのあいだで決着をつけかねている姿は、彼の眼差しの二様のあり方がもつ意味を総合的に考察することを、あらためて我々に強いているように思われる。

2

すべての創造の衝動を生む

究極の理由が、病であった。

創作しながら私は回復した

創作しながら健康になった。（ハイネ）

個人の私的な精神生活の成り立ちを解き明かそうとする理論的営為と、複数の個

人からなる社会的現象を説明しようとする考察とのあいだに架橋しがたい懸隔が横たわっているといったイメージは、我々をいかにも容易に欺くものだ。仮にその架橋に困難があるとするならば、それは二つの領域がかけ離れていることによるというよりも、いつもそれらがあまりにも単純なやり方で結びつけられていることによるのではなからうか。と言うのも、一方では、個々人の抱く観念は例外なく歴史的社会的文脈のうちで「構成」されているという見解がたえず語られ、他方では、社会的歴史的現実とは常に個々の立場からの「表象」に過ぎないという主張が常套化しているからである。個人の意識と社会的現実とのこうした「相互関係」への留意は、我々の時代の思考のスタイルとして定着しており、たえず人文学にたずさわる人々の口の端にのぼっている。二十世紀の中葉に、テオドル・アドルノは、精神分析理論のインパクトはあくまで意識ではなく無意識の隠れた次元に求められるべきであるという観点から、新フロイト派に見られる「精神分析学の社会学化 [Soziologisierung der Psychoanalyse]」を批判したが、この「精神分析学の社会学化」は裏を返せば「社会学の精神分析学化」でもあり、二つの学問は奇妙にもたれ合いながら、アドルノの時代以上に今日にはなだしく社会表象の視野を意識に限定しているのかもしれない。なるほど既成の学問の境界が取り払われた今日、心理学者が社会問題に言及し、社会学者が精神分析理論を援用することはもはや当たり前の光景である。だが、彼らの確信に満ちた語りは、フロイトの逡巡を忘れたところに成立っているようにも感じられる。

《精神分析学の社会学化》に貢献してきた概念の典型として、ナルシシズムの概念が挙げられる。スクリストファー・ラッシュの指摘するように、ナルシシズムの概念を援用する社会批評の多くは、現代社会の問題点をこの概念によってごく安易に説明しようとしている⁽⁹⁾。たしかにこの語が漠然と想起させる自己賛美的で偏狭な心性のうちに社会的病理の一つの原因を探るのはいたって簡単である。だがその一方で、アドルノの指摘するように、ナルシシズムの理論はフロイト精神分析理論の中で決定的に重要な意義を持つていることも事実である⁽¹⁰⁾。我々は、フロイトの理論におけるこの概念の複合的な役割の中に、自己と社会との関係をめぐる彼の洞察の精妙さを読み取ることができるかもしれない。

まず、フロイトが『ナルシシズム入門』（一九一四年）で探究したように、ナルシシズムとは単に病的な自己愛ではなく、あらゆる個人の防衛機制の土台となるものであって、自我理想そのものが、自分自身を自己の理想としていた幼児期の失われたナルシシズムの代理物であることに、注意が必要である。主体が社会化されてゆくプロセスにおけるナルシシズムの働きは、「ひととは病気になるためには愛し始めなくてはならない。断念の結果、愛することができなければ、病気になるなくてはならない」というフロイトの言葉のうちに端的に読み取られよう。主体は、自我に振り当てられる根源的なリビドーがある一定の量を超えると、神経症を引き起こす。そうならないためには、自己の内に鬱積した心的エネルギーを外的な対象へと備給しなくてはならない。ここで社会集団の形成が大きな意味を持つ。仲間と連帯することによって、リビドーは共通の対象に振り向けられ、集団内には絆が生じるとともに、神経症の不安は回避される。病の危険が他人への愛へと転化されるこの反転のメカニズムを、フロイトはあのハインの詩句に語らせる。そこにある病と愛の二者択一は、自らを愛し過ぎるアブノーマルな利己性と、他者を愛するノーマルな社会関係の成立とのあいだの選択である。フロイトが群衆のなかに見出した逸脱傾向が前者に属することは、群衆心理論の冒頭において、健全な社会化のプロセスがナルシシスティックな過程に對置されていることから明瞭である。

ここで、自我に向けられた過剰なリビドーには、集団の構成員に対する備給とは別に、幼児期の自己愛から自我理想を形成することという、二つの解消ルートがあることに注意が必要である。周知のように、自我理想は、やがて超自我として理論化されるものの前身であるが、この理論段階では、まだ自己愛の方がより本源的なものと見なされており、人が自我理想を打ち立てるなかで、失われた幼児期の完全な自己像が取り戻されると考えられている。しかし、やがてこの超自我は《死の欲望》から動因を得て自我に命令を下す自己破壊的な側面を持つことが発見されるであろう。このもう一つの理論的枠組みにおいては、すでに完結した一人一人の人間が、健全なはずの良心の根底に、きわめて危険なアンビバレンツを内包している。超自我は共同体の規範を内面化しつつ倫理的要求をおこなうが、その要求の厳格さは個人の自我を神経症の危機に追いやるほどに容赦のないものだ。ここには、もは

や病と他者への愛との二者択一は存在せず、他者への愛の要請そのもののうちに、救いと自己破壊とのジレンマが現れる。

ところで、ナルシズムを論じるフロイトの理論構成は、当初、単一共同体をその外部からいくぶん不自然に裁断する操作を伴っている。もとより彼の詳述する群衆の例は、軍隊や教会のように必ず明瞭な外延を持った共同体であるが、その不自然さは、自己愛が他者とのリビドーの結合へと転化する過程で攻撃性が「消滅」することが報告される場面において表面化する。ナルシスティックな自己愛は、自らの個人的傾向に合致しない物事に出くわすと、すぐにも自分の批判を嗅ぎ付け、自己の改革を求めてくるように感じる。フロイトによれば、その偏狭さは「集団形成に際して、また集団のなかで一時的にまたは永続的に、消滅する。」他の人間とのリビドー的結合という現象によって、「自己愛が制限される」という事態が生じるのである。だが、そのように自分に対する愛と他人に対する敵意とが「消滅する」ように見えるのは、一集団の内部に視野を限定した場合に限られたことであろう。むしろ、フロイトは共同体の外部を意識していないどころか、集団同士の関係にも幾度も触れている。この箇所わずかに直前でも、彼は民族の対立に言及したばかりなのである。

隣接している二都市は、それぞれ一方が他方の嫌うべき競争相手になり、あらゆる小国は他の小国を蔑視する。近縁な民族はたがいに反撥し、北ドイツ人は南ドイツ人に我慢がならないし、イングランド人はスコットランド人のあらゆる陰口をさくし、スペイン人はポルトガル人を軽蔑する。もっと相違が大きい場合には、ガリア人対ゲルマン人、アリア人対セム人、白人対有色人種のよう⁽¹²⁾に、克服しがたい反感が生じることは、あやしむに足りないことである。

さらにその直前には、宗教的な不寛容が攻撃的な欲求の典型として論じられている。

キリスト王国の成立しているあいだでも、信仰教団に属せず、キリストを愛さず、またキリストから愛されないような人たちがいる。宗教は、たとえ、

それが愛の宗教とよばれようと、所属外の人たちには苛酷で無情なものとならなくてはならない。もともとどんな宗教も、根本においては、それに所属するすべての人々にとっては愛の宗教であるが、それに所属していない人たちにとっては残酷で偏狭になりがちである。⁽¹³⁾

我々であれば、このような事情を考慮して直ちに、集団において敵意は「消滅」するのではなく、集団の外部へと振り向けられるのではないかと発想したであろう。しかし、フロイトは、集団内で涵養される愛情の絆の強さと集団外部に向けられる敵意の強烈さとの関係性について沈黙している。

しかるに《死の欲動》が派生的なものではなく本源的な欲動の一部として理論化されるとき、つまり超自我のうちに自我自体を危険にさらすほどの攻撃性が想定される⁽¹⁴⁾とき、人類史における集団間の迫害行為を説明するのは、はるかに容易となる。一九三〇年に発表された『文化への不満』においては、かつて論じられた複数集団のあいだの不和というテーマが再び姿を現すが、そこでは彼の理論体系との整合性は明瞭であって、我々には人間集団の敵対に対するフロイトの懸念の強さが、彼の理論的展開を導いたのではないかと思えるほどだ。

比較的小さな文化圏には、自分の文化圏に属さない人間を敵視することでこの攻撃本能を発散できるという利点があるが、この利点は過小評価されるべきではない。攻撃の外化のために他人が残存してさえいれば、かなりの数の人間を相互に愛で結びつけることは常に可能だ。まえに私は、スペイン人とポルトガル人、北ドイツ人と南ドイツ人、イングランド人とスコットランド人など、隣同士であり、その他の点でもたがいに類似した人間集団に限ってかえってたがいに敵視しあい軽蔑しあうという現象を研究したことがある。「中略」さてここには、それによってその共同体の構成員相互の団結が容易になるという、攻撃傾向の手軽で比較的無害な充足を認めることができる。⁽¹⁴⁾

さらに同じ論考の中で、フロイトは、愛と迫害との逆説的な関係についても十全に

論を展開している。個人の内面における自らの攻撃性との葛藤状態は、社会集団のうちに反復され、個人と社会のあいだは完全なアナロジーによって接続される。ポール・リクルールの言葉を使うならば「文化そのものが、生と死の宇宙的な大場面に移され⁽¹⁶⁾」ることになり、エロスとタナトスの対決が、個人と文化過程全般とのいづれをも支配する原理として立ち現れるのである。そこでは個別集団が周囲から不自然に切り離される問題は解消されているとはいえ、個人と人類の運命とが、やはり不自然なほど直裁に結び合わされているようでもある。

3

おんみはわれらを世に招き、
哀れなるわれらに罪をおかせ、
われらを苦しみにゆだね給う、
なべての罪は世に報われるものなれば。(ゲーテ)

フロイトが、病から愛への発展的な解消によって倫理性を説明する構想にとどまることができずに、その代わりに、愛を支える倫理そのものを根本的にアンビバレントなものとなす着想を得たこと。この理論展開は必然的に、倫理規範の相対化を伴っている。利己的存在としての人間を正常な人格から峻別するフロイトは、健全な社会と群衆における退行とのコントラストに根ざして、ある種の超越的立場から、閉じた共同体にアプローチする。これに対して、もはや良心そのものを良好な社会関係のための導き手とは見なせなくなるような枠組みにあつては、無限に開かれた時空の中で展開する葛藤のプロセスを歴史内在的な視点から描き出すことになる。その場合、群衆化の逸脱傾向に対して「健全な」個人の判断の成立史が客観的に見て優位にあるといった前提が揺らぎ、ミクロな個人とマクロな文明とのいづれもがノーマリテイの尺度となるものを失うとしたら、価値判定のための超越的な視点を前提しないこの立場からの歴史観は、その極限までの相対性のゆえに、ラディカルであると同時にある意味で空虚な、そしてシニカルなものとならざるをえない

であろう。現に「正常」という語はもはや括弧を伴わずに使用されることはなくなり、方向性の感覚を喪失した歴史的運命の不安な先行きが見送られるばかりである。フロイトがあの『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』の章句に聞き取ったものが、もはや生き生きとした諧謔ではなく嘆きの声であることは示唆的である⁽¹⁶⁾。しかもこうした倫理規範の相対化は、個人よりも集団の歴史的プロセスにおいて、いっそう深刻な意味を持つ。事実、彼は、共同体の神経症を個人との類比によって説明することの難しさを論じた箇所⁽¹⁷⁾で、個人神経症の場合には病人と「正常な」周囲との対比が、診断に手掛かりを与えてくれるのに対して、「集団全体が同様に侵されている場合には、対の対象となるこうした背景がない」ことに注意を促している。

このような思想の持つ含意を批判的に検証するならば、群衆心理論においては、まだ意識されていたはずの、集団の多様な歴史的形成に見られる質的な差異に対して、意識が希薄化していることに気付かれる。個人と共同体との葛藤がアナロジーによって重ね合わされる後期のフロイトの視野において、異なる性質をもった共同体同士の軋轢や、これを内部化した共同体内の軋轢の熾烈さは、「愛と死の欲動との永遠の争い」へと抽象的に一般化されてしまい、文脈の具体性を探究する手掛かりは奪われている。しかしながら、実際のところ、個々の主体は、自らの衝動と社会的要請のあいだで苦悶するのみならず、複数の層からなる倫理的命題のあいだで、たえず選択を強いられているのである。個人が特定の状況においてどのような社会的な仕組みを通じて自己の内部にあるアンタゴニズムに対処するか、その異なる場合を具体的に検討する視点が常に不可欠となるゆえである。それにもかかわらず、個別状況の分析は、フロイトの考慮の外に置かれているのだ。

かつてのフロイトのテクストには、この分析に繋がる箇所が散見される。たとえば、『群衆心理学と自我の分析』においてルボンの著書を比較的丹念に引用しながら跡づけてゆくフロイトは、集団が形成されることで人間は「阿呆者」になるところか、倫理的に高尚化するというルボンの論点に触れている⁽¹⁷⁾。そこには、集団形成によって人々が個人では及ばないほど「道義的」にも、あるいは非道義的にもなりうるという両方の可能性が示唆されている。だがこの異なる可能性は、「暗示」の作用によって個人の判断が眠らされ、価値判定の内容とは無関係に集団的規範に盲

従するために起こる不確実さと見なされているようである。こうして、集団のもつ相反する作用に注目する機会は逸されてしまう。

また、同じ論文において、フロイトはマクドゥガルによる集団の区別を参照している。マクドゥガルは、ルボンが否定的に描出した群衆の特性を、「組織されない」集団に限定し、これを「高度に組織化された」集団に対立させる。この後者は群衆とは対照的に、ある程度持続的に存在する中で伝統や習慣を形成しており、成員が集団自身について、また外部との関係を意識しつつ、自らの役割を担っている。こうした特性は「文化」という語がもつ洗練された制度の継承形態を強く連想させるものだ。しかしフロイトは、こうした集団の存在様態における区別そのものには注目せず、個人が失った特性を集団全体がとりもどす過程としてこれを説明する。集団に対する個人の本来的な優位は少しも揺らぐことがないのである。

もっとも、フロイトがマクドゥガルの区別を斥けたことは、まったく別の理由から正当であったと言えるかもしれない。マクドゥガルの肯定した文化そのものが、まさに両義的な二面性を持つ事象であるからだ。おしなべて文化とは、自然からの人間的文明一般の訣別であると同時に、集団の特殊化・個別化でもある。文化による共通の理想への同一化は常に、より効果的にリビドーの結合によって平和的な集団化を拡大する半面、外部集団に対する攻撃性を強化することでこれを破壊すると考えられるのである。だが、このことは結果として、個人に普遍的倫理を強要するアンビバレントな超自我による社会性と並んで、文化にはまったく逆の方向性を持つ作用、すなわち同じ普遍的倫理の苛酷さから個人を解放してアンタゴニズムを解消してくれるきっかけを提供する作用が存在することをも意味する。こうした両義性は、マクドゥガルが試みたように「持続的な文化」と「組織化されない群衆」のような二項対立によって容易に区分できるような関係にはないが、他方において、フロイトのようにこの両義性を無視するならば一面的理解に陥らざるをえないはずである。『ミニマ・モリア』のアドルノがフロイト理論の盲点を批判した際に眼をとめたのも、ほかならぬ文化が持つこの極端な両義性であった。

心理学の専門家である「フロイト」は、社会的と利己的との対立をよく検討せ

ずに静的に受け入れている。つまりこの対立の中に、抑圧的な社会の仕業も、彼自身が描き出した重大なメカニズムの痕跡も、ほとんど認めようとはしないというよりむしろ、頼るべき理論もなく一般の偏見に順応しながら、彼は決めかねているのだ。衝動の断念を、現実にとぐわぬ抑圧と見て否定すべきか、それとも文化を推進する昇華と見なして称揚すべきか、迷っているのだ。この矛盾の中には客観的に文化そのもののヤヌス神の性格の幾分か客観的に反映しているのであって、どんなに健全な性のあり方を礼賛してみても、この矛盾を均してしまうことはできない。ただ、フロイトにあっては、分析目的のための批判的規範が価値の低下を来すという結果がそこから生じている。⁽¹⁸⁾（強調は引用者による）

フロイトが希望を託した文化は、エロスによる終わりのなき統合の過程であるが、アドルノに言わせれば、文化にはタナトスの側に通じるような反統合的な裏面がある。文化それ自体が、主体との関わりにおいて、エロスの本質を担う場合もあり、またタナトスの機能を演じる場合もあるのである。フロイトは、特定の集団の具体的な有り様に視野を定める手掛かりを失い、個人と文化的社会集団とがいずれもエロスとタナトスのあいだで葛藤に揺れるという没歴史的な形式化を押し進めた結果、マクドゥガルと同様に、文化集団そのものが人類一般の理念に対する防衛（彼自身が集団心理論で説明しようとした集団的退行）の原動力をも提供するという決定的な事実に対して眼を塞いでしまっている。それでも、健全な個人の社会化と利己的個人の逸脱との「静的」な対立に立脚した科学主義的な倫理が持ちこたえられなくなり、より悲観的で相対主義的な社会哲学へと踏み出さざるを得なかったところには、彼の洞察の鋭さが見紛いようもなく表れている。⁽¹⁹⁾

4

ヤマアラシの群れが、ある寒い冬の日に一緒に寄り添って、お互いの体温で寒さをしのぎようとした。だが彼らは、すぐにお互いの針を感じて、そのためにまた、はなれば

なれになった。さて、体を温める欲求から、ふたたび互いに接近すると、また、針の禍が繰り返され、その結果、彼らは二つの苦悩のあいだを、あちらこちらとつろつき、ついにいちばん我慢しやすい適当な距離を見つけた。 (シヨーペンハウエル)

異なる文化が空間的外延によって区分される際に言えることは、ある程度、時間的な区切りについても当てはまるのかもしれない。すなわち、一つのまとまりを持った思想的な局面とは、リビドーの流れを調整するメカニズムの連鎖プロセスであって、その一定の期間にわたって、特定の規範的社会化のメカニズムが共有されたのち、方向転換を遂げるものかもしれない。『文化への不満』におけるフロイトの図式は、多文化間の抗争を原理としてはうまく説明しうるものではあったが、その抗争の歴史的な方向を見定める力は弱い。彼がこうした図式に惹かれたのは、すでに示唆したように、フロイト自身、二十世紀前半における国家間のナシヨナリズムを眼のあたりにしたためであつたろうか。

精神分析学は一つの科学である以上、ある個人の行動を説明する際に、個人の自由意志を尊重する立場から、それを歴史的で一回的な選択の帰結として説明するというよりは、そこに科学的客観的な立場から「個人的なもの」一般に共通する集合的パターンの出現形態を認めるものである。だがそれにしても、『死の欲動』を想定するフロイトが試みたように、主体の構造そのものに内在する利己性と集団規範のジレンマそれ自体を抽象的なメカニズムとして析出するならば、個人の選択とそれを条件づける歴史状況との関係に対する客観的な評価基準は無力化してしまう。そこでは、個々の自己が自らの良心の声に従って、より他愛的な理想へと同一化するために自らの属す歴史的環境に対する実践的関与を考量・選択する際に生まれてくるような、自由と必然の弁証法的な展開の意義が抜け落ちてしまう。

そうした懸念のゆえにか否かは不明であるが、フロイトは新たな構想へと完全に移行することもしなかった。ただ、個人の場合と同じように共同体もまた、統合状態への進歩と不統合状態への退行とのあいだで進退を繰り返すという可能性については、『群衆心理学と自我の分析』を書いた時点でのフロイトの方が、受け入れやすかつたであろう。そこで彼は、あのシヨーペンハウエルの寓話を参照する。もち

ろん、集団による普遍的社會化と反社会的作用とのあいだのヤマアラシ的な綱引きの典型ともいえる、国家間のナシヨナリズム闘争の渦中にあったフロイトは、二つの倫理のうちいずれを最終的に選ぶこともなかったし、また両者をうまく調停するような理論を構想しもしなかった。このことが暗示するのは、我々人間がヤマアラシにも増して惨めなことに「いちばん我慢しやすい適当な距離」に落ち着くことができないということ、すなわち人間は自らを愛し過ぎることと他者を愛し過ぎることという二つの危険性の狭間で行きつ戻りつする状態を逃れられないということではなからうか。事実、ナルシシズムの理論を語るフロイトと『死の欲動』の理説に立脚するフロイトとを総合的に視野に収めた我々には、ナシヨナリズムに感化される主体と、それを取り越えようとする主体とのあいだに繰り返される、リビドーのレベルでの対峙が、鮮やかに浮かび上がってくる。

一方で、どのナシヨナリズムにおいても観察されるように、国民は国家という共通の対象を愛することで同朋との絆を強める。それによって攻撃性は集団の外部へと向けられるが、他方において同じ攻撃性は主体自身へと内面化され、より普遍的な他愛的衝動を呼びかける平和主義の声を生むであろう。ナシヨナリスティックな集団の内部において、「愛国者」と「売国奴」とのあいだに繰り返される熾烈な衝突は、共通の攻撃性が主体の内部で処理される二つのあり方の緊張を具現している。ナシヨナリズムが自己保存のための防衛機制であることは繰り返すまでもないが、偏狭なナシヨナリズムを克服してより普遍的な人類愛の立場に立つとする衝動もまた、病を逃れようとする強力な動因を持っているのである。「売国奴」に向けられる敵意と攻撃性は、自己自身を攻撃する声の熾烈さに対する不安の表れである。言説・表象の体系としてのナシヨナリズムは、この不安に対する防衛の手段を提供するメカニズムであり、ナルシスティックな傷つきに対する防衛として、ナルシシズムを助長するような社会化的な機会を与える。そこではあたかも、いったん消滅したかに見えながら隠れていたにすぎない過剰な自己リビドーが、自我の方向へと逆流しているかのごとき印象を受ける。

集団そのものが、言わばナルシシズムの連鎖によって普遍的倫理を空無化してゆくような歴史状況においては、個人が迫られる選択はより一層苛酷なものとなるに

ちがない。集団内部の規範を疑い、より普遍的な倫理を目指そうとする良心の声の存在を、他の成員はありとあらゆる手段でもって掻き消さなくてはならない。それにもかかわらず、普遍的な次元を目指して、閉じた共同体の偏った道徳を疑う良心の声は、決して止むことがないのである。人がより大きな集団性を志向する心理的動因は、幼児期における完全な自己像のゆえに、完全に普遍的な愛を実現せよと命じる衝動であるからだ。ゆえに、個人における普遍的な愛の要求と、その重圧を何としても排除しようとする集団の他の成員との軋轢は果てしないものとなる。

こうした見通しは、悲観的な歴史観というよりは、《悲劇的》と呼ばれるべきであるのかもしれない。なぜなら、倫理的判断の法廷である超自我そのものが自我の敵でありうるとするならば、正義は必然的に、集団の催眠的な愚行に同調しないがために罰を受け、滅びなくてはならないからである。自我は、アンティゴネーのごとく、共同体の掟とそれを超える掟とのあいだで苦悶することを強いられる。だが我々は自己を愛し過ぎることに耐えられないし、同朋集団の境界を超えて普遍的な他愛を強いられることにもとうてい耐えられない。そこで我々は、群れをなすヤマアラシのように「二つの苦悩のあいだをあちこちと」うろつくのである。

個人を生かす自己保存によって解放される人間の本質と、個人を殺すような次元を獲得することで解放される人間の本質とのいずれが促されるかという、その主要なモードの交代が弁証法的な関係にあることは、歴史が語る通りであり、フロイト自身、この関係の本源を『人間モーセと一神教』の中で巧に描写することになる。このような歴史の進展を考慮に入れるならば、我々は、批判的啓蒙主義者としてのフロイトほどに楽観することは許されない反面、悲劇的倫理の唱道者としてのフロイトほどに悲嘆する必要もないと言つてよいのかもしれない。自らを愛し過ぎる愛国の時代が再び到来しているにしても、その集団化された自己愛を転倒させ、より普遍的な社会的理念が萌す必然性を確信してよいのかもしれない。⁽²⁰⁾我々自身の同朋に、そのような理念を実現するための自己犠牲を期待する新しい愛国心をすら、想像しうるのかもしれない。その希望は我々を脅かし、かつ励ます。

注

- (1) Sigmund Freud, 'Das Unbehagen in der Kultur' in: *Sigmund Freud Studienausgabe* Bd. 9, S. 245 邦訳「文化への不満」『フロイト著作集3』所収、四七三頁。
- (2) Sigmund Freud, 'Massenpsychologie und Ich-Analyse' in: *Sigmund Freud Studienausgabe* Bd. 9, S. 72 邦訳「集団心理学と自我の分析」『フロイト著作集6』所収、二〇一頁。
- (3) Freud, 'Massenpsychologie und Ich-Analyse', S. 65 邦訳「集団心理学と自我の分析」一九五頁。
- (4) 一九六〇年代における政治意識の高揚がこの学派の影響力を高めたものの、その後は精神分析学の社会的批判的援用はあまり見られなくなる。なお、新フロイト派の展開については小此木啓吾「フロイト左派の系譜」『イマージ』第七卷第三号、一九九六年に要領よくまとめられている。
- (5) 同時にこの論文におけるフロイトは、(とりわけアメリカにおける)大衆の価値判断に対して最も辛辣な言葉を記している。
- (6) John Deigh, 'Freud's later theory of civilization: Changes and implications' in: Jerome Neu (ed.) *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge University Press, 1992, p. 306.
- (7) 一九七〇年代の終わりにフレドリック・ジェイムソンがラカンの精神分析学を社会科学に読む見方を提示した時点で、彼は「個人対集団という古典的な対立に封じ込められないモデル、両者の非連続性を、根本的に異なる方法で考えることのできるモデル」(Fredric Jameson, 'Imaginary and Symbolic in Lacan' in: *The Ideologies of Theory*, Verso, 2008、邦訳「ラカンにおける想像界と象徴界」、鈴木聡・篠崎美・後藤和彦訳『のちに生まれる者へ ポストモダンリズム批判への途 一九七一―一九八六』、紀伊國屋書店、一九九三年)が必要であるとし、ラカンの〈想像界〉〈象徴界〉〈現実界〉の理論を参照した。すでにこの概念の三幅対は、精神分析学の側から自我と社会の関連を探究してゆく道具立てとして、現代の学際的議論の中で大きな知的インスピレーションを与え始めていたが、一九八〇年代以降は、精神分析と社会科学との哲学的な関連づけは、このラカンの図式になしには考えられないものとなってゆくであろう。しかしながら、本稿が論じるように、個人と集団の「古典的対立」に納まらない可能性を、フロイト自身の揺らぎが確かに指し示している。ちなみにこの時期のジェイムソンの眼には、アドルノをはじめとするフランクフルト学派の試みが、精神分析学と社会科学とを結び多い成果を生んだとは結論し難い存在と見えた。彼は次のように述べている。「フランクフルト学派の企てるマルクスとフロイトの総合は、後期資本主義のもとにある主体一般の運命を自らの専門分野としている。振り返ってみると、この学派のフロイト的マルクス主義は長くもったとはいえない。アドルノの文学論や音楽論に見られるように、フロイトの図式がおびやに、文化的、形式的な歴史へと導入される場合には、しばしば機械的な処理に終わっているように思えることさえある。アドルノやホルクハイマーは、自

分たちの歴史的分析の基盤を、特定の診断のうえにしている。いい換えるなら、衝動抑圧的機制、不安などの限定的布置の局部的な記述を基盤としている。そのありさまを見ると、社会現象を心理学的に説明することに關する「社会現象が心理現象によって直接的に説明されるときは、まずまちがいない、その説明は間違っていると思つてよいであろう」という「デュルケームの警告がなかば実体化しているように思えるほどだ。」ジェイムソンによれば、フランクフルト学派は無意識を解析するフロイトの語法を用いて文化の病を診断しているに過ぎなかったが、こうした見方は、一九九〇年代に入つてアドルノに対する彼の見方の変化とともに修正されていく。

- (8) Adorno, 'Die revidierte Psychoanalyse', in: *Theodor W. Adorno Gesamtele Schriften* Bd. 8, Suhrkamp, 1972, S. 20 (邦訳「修正された精神分析」, 三光長治・市村仁訳『ツチオロギカ』所収、イザラ書房、一九七〇年、九九頁)。なお、アドルノが彼らに対する批判を公にするのは戦後であるが、一九三五年六月五日のヴァルター・ペンヤミン宛書簡の中で次のように述べている。「私は三か月ほど前のホルクハイマーへの長文の手紙で、さらに最近のポロクとの会話で、フロムに抗して、さらにライヒに抗して、社会と心理の眞の媒介は家族のなかにはなく商品の性格と物神とのなかにある、という見解を主張したからです。」*Adorno-Benjamin Briefwechsel 1928-1940*, Suhrkamp 1994 (野村修訳『ペンヤミン・アドルノ往復書簡』晶文社、一九九六年)

- (9) クリストファー・ラッシュ『ナルシシズムの時代』石川弘義訳、ナツメ社、一九八四年。

- (10) 一九五五年にアドルノは以下のように書いている。「自我が意識という至高の犠牲へと進展する際に(フロイトの委託的なタイプに従つて) 抛り所とする衝動エネルギーの形態がナルシシズムである。今日優勢な退行に關する社会心理学のあらゆる検査結果が、抗し難い説明力でもつてこのことを指し示している。そこでは自我は否定されると同時に誤った非合理的な仕方では硬化しているのだ。ごく最近のスタイルの大衆運動や大衆氣質を特徴づけている社会化されたナルシシズムは、自己利害の完全に無意識に偏した合理性と、破壊的で自己破壊的な種類の非合理的奇形性(その解釈をフロイトはマクドゥガルやル・ボンの検査結果に結びつけたのだが)とを一つにする。ナルシシズムの導入は、「フロイト」の最も素晴らしい発見の一つに数えられるが、今日に至るまで、理論はそれに完全に太刀打ちできずにいる。ナルシシズムにおいては、自我の自己保存機能は少なくとも外見上は維持されているものの、意識の機能によつて分裂させられ、非合理性に委ねられている。いさゝかの防衛機制はナルシシズムの刻印を帯びている。自我は、自らの現実的な無力をヘナルシスの傷つきとして経験するのと全く同じやり方で、衝動に対する弱さを経験する。しかしながら防衛の遂行は意識されることがないし、ましてや自我によつて達成されることもまずない。ある心理学的な派生物によつて、すなわち言わば不純化され自我へ向けられ、その際に昇華される未分化なりビドーによつて

達成されるのである。はたして自我が、いわゆる防衛の最重要なものである抑圧をおこなっているのかどうかさえ疑わしい。ひょっとするとへ抑圧するものゝそれ自身が、現実の目的へと跳ね返ってきたりビドー、それゆえ主体へと向けられたナルシシスティックなりビドーと見なされるべきなのかもしれない。むしろこのリビドーは、個別の自我要素と混成しているのではあるが。そうであるからには、「社会心理学」というのは、今日人が好んで言うように本質的に自我心理学ではなく、リビドー心理学であるはずだ。('Zum Verhaeltnis von Soziologie und Psychologie', in: *Theodor W. Adorno Gesamtele Schriften* Bd. 8, Suhrkamp, 1972, S. 721.)

- (11) Freud, 'Zur Einführung des Narzissmus', in: *Sigmund Freud Studienausgabe* Bd. 3, S. 52. 邦訳「ナルシシズム入門」、『フロイト全集5』所収、一一九頁。
- (12) Freud, 'Massenpsychologie und Ich-Analyse', S. 95 邦訳「集団心理学と自我の分析」、二一九頁以下。
- (13) *ibid.*, S. 98 同、二二七頁以下。
- (14) Freud, 'Das Unbehagen in der Kultur', S. 242f. 邦訳「文化への不満」、四七一頁。
- (15) ポール・リクール『フロイトを読む——解釈学試論』(久米博訳、新曜社、一九八二年)、三三三頁。
- (16) 冒頭の句は第二卷第十三章における堅琴弾きの老人の歌の一部(訳は山崎章甫による)。「文化への不満」第七章の末尾に引用される。
- (17) フロイトは次のように述べる。「しかしまた、集団は暗示の影響下にあつて、諦念や無私や理想への献身といった高い偉業をなしとげる。孤立した個人では、個人的な利益がほとんど唯一の動因であるが、集団の場合には、それが支配力を振るうのはごく稀である。このようにして集団によつて個人が道義的になるということができる。集団の知的な能力は、つねに個人のそれをはるかに下まわるけれども、その倫理的態度は、この水準以下に深く落ちることもあれば、またそれを高くぬきこんでいることもある。」(Freud, 'Massenpsychologie und Ich-Analyse', S. 73 邦訳「集団心理学と自我の分析」、二〇二頁。)
- (18) Adorno, *Minima Moralia*, in: *Theodor W. Adorno Gesamtele Schriften* Bd. 8, Suhrkamp, 1980, S. 66 (邦訳：三光長治訳『ミニマ・モラリア 傷ついた生活裡の省察』、法政大学出版局、一九七九年、七七頁以下。)
- (19) 筆者は以前の論考(拙論「タナトスの股肱——現代日本における超自我のはたらきについて——」, 川田都樹子編、『いま』を読む——消費至上主義の帰趨』所収、人文書院、二〇〇七年)で、フロイトが「文化」と「文明」の概念を区別していないことを指摘し、彼自身はこの一つの問題に両方の意味を持たせようとしたのだと推測した。が、おそらく彼自身に文化の二つの姿に対する意識はなかったと結論づけられそうである。
- (20) 過剰な自己愛に対する防衛規制を《死の欲動》とともに、社会集団と個人の関係性を

捉えるために欠かせない二つの契機として再考する我々の考察は、ナショナリズムとの類同関係を超えて、さらに一九七〇年代以降において脱規範性がドミナントな価値形式を規定するに至った経緯を説明する手掛かりをも与えてくれる。というのも、この脱規範性は、ナショナリズムとある程度類似した仕方、タナトス的な攻撃性によって特徴づけられるように思われるからである。そしてこの時期の価値観は一般に、七〇年代以前、社会科学がフォード的生産様式によって規定して来た時代の価値と著しいコントラストを示している。さらに、ポストモダンイズムと呼ばれる文化様式がしばしば統合失調Ⅱ分裂病によって特徴づけられているほか、断片化、空間化によって分析されていることは、我々の時代における価値規範のはたらき方を精神的に照射する可能性を持つと言えるだろう。とりわけ、フロイトがナルシズムを論じる中で無意識の無時間性を指摘していることは、脱規範性の支配的な環境における主体のあり方を哲学的に解明する手がかりとして有効であるにちがいない。それは、我々の時代の生産・消費形態を支配する空間的差異化が持っている、時間的統合に逆らう要素と、非社会的で攻撃的なナルシズムの無意識的機構とが深く共鳴していることを示唆する。